

Referencia: Hoffmann, Odile, 2000, *La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)*, pp 97-120 en ***Memorias hegemónicas, memorias disidentes***, C.Gnecco y M.Zambrano (eds.), ICAN-U.del Cauca.

La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)

Odile Hoffmann, IRD-UNIVALLE¹
Traducción : Mónica Silva Pabón

Resumen

Las nuevas condiciones de acceso y control de tierras y territorios en el Pacífico colombiano suscitan procesos de redefinición identitaria en los que grupos - e individuos- negros, blancos, indios y mestizos tienen que situarse, frente al otro y frente a sí mismo, en una gama identitaria impuesta y unívoca. El llamado a una memoria colectiva, muchas veces referida en el territorio, es herramienta privilegiada para reconstruir la tradición y legitimar adhesiones o exclusiones, en un proceso en el que estrategias e intereses de la población rural y de los líderes se cruzan para dar paso a situaciones originales y portadoras, a veces de innovaciones, a veces de cerrazón conceptual.

¹ Institut de Recherches pour le Développement, París, en cooperación con la Universidad del Valle (CIDSE), Cali, Colombia. Este texto estará publicado en un libro sobre la memoria social, editado por C.Gnecco y M.Zambrano, ICAN, en prensa. odilhoff@bondy.ird.fr

La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)

Odile Hoffmann, IRD-UNIVALLE

Traducción : Mónica Silva Pabón

Las nuevas condiciones de acceso a las tierras y al territorio suscitan una inmensa redefinición identitaria en el Pacífico colombiano. Personas negras, que nunca se habían percibido o “llamado” de esta manera en su propio entorno, sino como “libres”² o en referencia a nombres de lugares y ríos en los que viven desde hace más de un siglo sin títulos de propiedad, “se convierten” en negros para garantizarse así una relativa seguridad territorial, en aplicación de la Ley 70 de 1993 que contempla la atribución de títulos colectivos de propiedad a las “comunidades negras rurales ribereñas del Pacífico”. Por razones similares, algunos grupos o individuos blancos buscan asociarse (¿asimilarse?) a los negros, sin más cuestionamiento (en el Alto Mira, Tumaco), o por el contrario, luego de una profunda mutación de sus antiguos valores racistas (en la costa norte de Nariño). Incluso algunos mestizos, a menudo cercanos a los indígenas, llegan a reivindicarse como “negros” luego de muchas reflexiones y discusiones, provocando tanto entre sus vecinos como entre los funcionarios -blancos- reacciones de incomprensión y malestar.

Este ballet identitario, provocado inicialmente por preocupaciones relacionadas con el acceso y el control de tierras, desemboca en un vuelco de las relaciones de poder local, en el campo simbólico (¿y pronto político?), entre las categorías raciales establecidas, con sus jerarquías, en la sociedad global regional, nacional e internacional. Pero mutaciones como éstas no se producen sin dificultad ni se dan de la noche a la mañana. Por una parte, advienen en un contexto de fuerte discriminación racial -aun si ésta nunca fue institucionalizada como en otras latitudes- que explica en parte la amplitud y la relativa rapidez de las adhesiones de grupos y personas que ven en estos procesos una posibilidad de revertir las tendencias a la marginalización que han sufrido desde siempre. Por otra parte, exigen un verdadero “trabajo” de reconstrucción identitaria (Wade, 1999), trabajo que implica inversiones, incluidas las monetarias y financieras, y riesgos asumidos de manera diferencial por los diversos actores locales presentes. A nivel teórico, estas mutaciones alimentan -y dependen al mismo tiempo de ellos- los avances y estancamientos del debate nacional e internacional sobre etnicidad, derechos étnicos y políticas particularistas.

En este artículo, intentaremos explorar algunas vías tomadas por unos y otros en esta reconstrucción identitaria³, vías que siempre integran referencias a la memoria como fuente

² La categoría “libre” puede pensarse en oposición a los esclavos. No obstante, ésta abarcaba en la Colonia, un sentido muy diferente puesto que incluía a cualquier persona que no estuviese directamente relacionada con un “estamento” social reconocido: los blancos con sus prerrogativas económicas y políticas, los indígenas que se encontraban en los resguardos o trabajando para los blancos, los negros esclavos o trabajadores por contrato. Históricamente, la categoría “libre” se asimilaba más a la del “mestizo” o “por fuera de las categorías establecidas” (indígenas y negros de fuera de las resguardos, no esclavos ni trabajadores censados) que a la de no-esclavo; en todo caso, no se reduce a la población negra.

³ Nos referimos únicamente, en este trabajo, a ciertas áreas del pacífico suroccidental donde trabajamos desde 1996. No por eso pretendemos que sólo ahí se de este tipo de dinámica. Como lo mencionó C.Agudelo al

primera de legitimación. “La memoria histórica es consubstancial con la identidad étnica y con su expresión política: la etnicidad” (G. Bonfil, 1980). El grupo étnico, aun concebido, según Barth, como la expresión de una red de relaciones sociales y sus fronteras, más que como una entidad fija, necesita una memoria colectiva⁴ tanto para asumirse frente a los demás como para llamarse y reconocerse a sí mismo. La identidad étnica, por esencia de tipo relacional y oposicional (definición de un “nosotros” diferente y oponible a los “otros”), requiere de un discurso basado en una experiencia compartida -real, inventada o mítica-, puesta en palabras mediante el recurso a la memoria.

En el Pacífico colombiano, la población negra, mayoritaria en número, por mucho tiempo vivió marginada -en el plano geográfico y político- en la sociedad nacional. A partir de la abolición legal de la esclavitud (1851-52), las migraciones de ex-esclavos pero también de libres negros se intensificaron hacia las selvas húmedas del litoral Pacífico, entonces poco pobladas y sin vías de comunicación, para dar lugar a asentamientos rurales a lo largo de los ríos. Allí los pobladores negros practicaban la agricultura, la caza, la pesca, el lavado del oro, en interacción frecuente, aunque distante, con los grupos indígenas - embera y waunana en el norte y en el centro, y awa en el sur- y, de manera episódica, con comerciantes blancos que les compraban productos de recolección forestal (caucho, corteza de mangle para la curtiembre, tagua) y, a partir de los años 1950, madera para la construcción. De esta historia particular, la fase de la esclavitud desapareció de la memoria hablada: esta especie de amnesia colectiva que pretende borrar sufrimientos y humillaciones, este olvido necesario para la recomposición social posesclavista (A.M.Losonczy, 1996) funciona igualmente como un *non-dit* colectivamente asumido que constituye un elemento de unión identitaria entre pobladores originarios de partes tan variadas (las haciendas del altiplano, las minas del piedemonte, las plantaciones, las casas de ciudad, etc.. sin hablar de orígenes anteriores de las que poco se conoce), con experiencias disímiles y que sólo a partir del siglo XIX empiezan a "compartir" una historia regional común : la del Pacífico⁵.

Más allá de esta unidad fundamental, el poblamiento se realiza según el modelo de un archipiélago de pequeñas comunidades distribuidas a lo largo de los ríos, autónomas y regidas por el parentesco en donde la memoria se construye con base en referencias exclusivamente locales y contextuales, en función de las relaciones que se establecen con las poblaciones vecinas, los recursos y los territorios disponibles: “la autoctonía en el territorio se vuelve *ontológica* y compartida con los demás” (Losonczy, 1996, p. 170, subrayado por el autor, trad.OH). En estas condiciones, “la memoria “negra” surge en

revisar este texto : “la memoria no sólo está en los ríos, en el mar, en las haciendas. El barrio, la esquina, la fábrica, la discoteca, el parque, el campo de fútbol, la cárcel y otros escenarios de lo urbano también son espacios llenos de historias, de memorias de lo negro construidas en medio y con los demás colores e influencias de la sociedad ya no sólo nacional sino global”.

⁴ Definida por Pierre Nora como “lo que queda del pasado en lo vivido por los grupos, o bien lo que estos grupos hacen del pasado”, subrayado mío, citado por Le Goff, 1991:178.

⁵ En un texto de una gran fuerza, W. Villa (1998, p. 435) describe las migraciones de los siglos XVIII y XIX como el gran viaje emprendido por los negros “por rehacer su cultura”, cuando, “en busca de las tierras bajas donde puedan vivir en libertad, en su viaje recorren playas y firmes que van poblando con los seres imaginarios heredados de sus ancestros” cuando “acontecimientos e historias de ríos y esteros lejanos comienzan a alimentar la memoria colectiva”, cuando, finalmente, reinventan “su propia forma de gobierno en la búsqueda por hacer de nuevo la historia”.

plural: una multiplicidad de temporalidades (OH: y de espacialidades) yuxtapuestas, articuladas en matrices culturales diversas” (ídem, p. 171). La misma autora habla de un “régimen de memoria disperso y discontinuo”, asociado con “identidades de crisol de fronteras abiertas y movedizas” (ídem, p. 165).

¿Cómo entonces, partiendo de esta memoria fluida y móvil, construir una unidad que se ha vuelto necesaria por la evolución del contexto político y social? La Ley 70 de 1993 define en efecto la población beneficiaria de acuerdo con particularismos geográficos (habitantes ribereños del litoral Pacífico) y raciales (poblaciones negras), al tiempo que se preocupa por definir “la comunidad negra” como “el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbre dentro de la relación como poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distingue de otros grupos étnicos” (Ley 70 de 1993, artículo 2, párrafo 5). Memoria y etnicidad en este caso también están claramente asociadas, sujetando la aplicación de la ley a la pertenencia a esta comunidad negra legalmente instituida⁶.

Sin embargo, si bien la categoría de “comunidad negra” es de aparición reciente en los discursos, no se puede negar la existencia muy anterior de una noción similar, ampliamente difundida -y utilizada- al interior de las poblaciones negras. Ésta se fundamenta en aspiraciones y experiencias compartidas que, aunque frecuentemente no expresadas (la esclavitud como se ha mencionado, pero también la confrontación diaria a la discriminación racial y a la exclusión), forjaron en la historia un sentimiento de pertenencia a un conjunto social de fronteras difusas, no nombrado, construido en oposición a otros conjuntos que sí son identificables: los blancos principalmente, los poseedores, los dominantes, los habitantes de los Andes, los Indígenas, etc. Combinando de manera desordenada criterios geográficos, socioeconómicos, raciales, esta “comunidad” negra se traduce por ejemplo, en el cotidiano, por las expresiones vocativas de uso común y exclusivo de las poblaciones negras: “primo”, “familia”, “mi sangre”, “mi raza” son expresiones empleadas frecuentemente entre personas del Pacífico que apenas se conocen o que simplemente se cruzan sin conocerse. Así mismo, dos jóvenes negros en las calles de Bogotá tendrán tendencia a saludarse, aunque sea simplemente levantando las cejas, significándose así reconocimiento mutuo y connivencia silenciosa frente a una población mayoritaria no negra de la que habría que defenderse (cosa que no se vería en Cali por ejemplo, donde la población negra alcanza 25% de la población total, cf. Barbary, en prensa).

Las construcciones identitarias se apoyan así en un capital común históricamente constituido pero nunca explicitado, al mismo tiempo que se inscriben en un contexto por el contrario muy reciente, en donde se puede observar en tiempo real cómo se efectúan, a nivel local, las redefiniciones identitarias ligadas a modificaciones de los textos legislativos y a reformas de las políticas nacionales, incluso supranacionales (cf. Hoffmann 1998a).

⁶ No se trata de negar la anterioridad de una consciencia negra (distinta a la de hoy), ni la existencia histórica de una comunidad particular, sino de precisar las condiciones en las que emergen, en el escenario político, social y cultural colombiano, nuevas modalidades de expresión y legitimación.

Mediante la exposición de datos empíricos⁷, se analizarán diversas maneras de elaborar la identidad -y de manejar la memoria-, alrededor de un mismo grupo identitario-racial (negro) y en una misma dimensión espacio-temporal, al menos a una cierta escala: la región Pacífica sur colombiana en los años 1990. Los procesos analizados ponen en juego actores diversificados que intervienen con sus propios objetivos y sus propios recursos. En un primer caso, veremos cómo busca construirse una identidad étnica renovada -empezando por elaborar y justificar el carácter "étnico" de las poblaciones negras- a partir de la recuperación de una memoria colectiva, supuestamente compartida por el conjunto de la población interesada. Los instrumentos de esta recuperación recurren a registros diversos (cultura erudita y tradición oral), según si estos instrumentos son utilizados por los intelectuales o por las poblaciones de base. En un segundo caso, recurrir a la memoria colectiva no busca tanto construir una identidad étnica como hacer valer derechos ligados a un territorio. Es pues un enfoque más pragmático e instrumentalista, lo que no impide que ponga en juego, de paso, procesos de redefinición identitaria que superan rápidamente los estrictos objetivos de seguridad en la tenencia de la tierra.

Recuperación de la memoria e identidad étnica

La transición de lo oral a lo escrito⁸, el rol de la cultura erudita

Aunque durante mucho tiempo fue ignorada como tal⁹, desde los años 1940 la población negra del Pacífico ha sido objeto de estudios científicos que han forjado algunas imágenes fuertemente articuladas alrededor de conceptos claves: comunidades rurales dispersas, capacidad de adaptación a entornos ecológicos y socioeconómicos adversos, organización social fundada en las relaciones de parentesco, prácticas productivas tradicionales (cf. Restrepo, 1997), rasgos culturales específicos (danza, música, gestual, ciertos rituales). Este discurso, sin ser falso pero fijado en la ruralidad e inspirado en los modelos indígenas, ha demostrado una gran eficacia puesto que ha influenciado de manera considerable la concepción y la redacción de los textos constitucionales y legislativos relativos a las comunidades negras (cf. Hoffmann, 1998a y Wade, 1996).

La esfera erudita (antropólogos fundamentalmente, pero también sacerdotes¹⁰, legisladores, hombres y mujeres de la política -blancos y negros -, asesores de las organizaciones no

⁷ Los datos provienen de un trabajo de campo efectuado en el marco del programa de investigación "Identidades, movilidades y urbanización de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico suroccidental", realizado conjuntamente por el IRD (ex ORSTOM) y la Universidad del Valle, en Cali (1996-2000).

⁸ Sólo me refiero aquí al campo de la construcción y de la transmisión de la memoria colectiva negra del Pacífico rural. En términos más generales, esta transición de lo oral a lo escrito no data de estos últimos años, ni en el Pacífico en general, en donde los intelectuales negros dejaron huellas desde el siglo XIX (poesía, literatura y política), ni en otras regiones del país, más integradas a la modernidad naciente, en donde los individuos negros cumplían oficios y roles que los incluían en el registro de la comunicación escrita ya en la Colonia (trabajadores libres, artesanos). Un objeto de investigación sería precisamente el de encontrar y contextualizar dichos escritos hasta el momento poco valorados.

⁹ De allí el rasgo de "invisibilidad" asociado con las poblaciones negras latinoamericanas en los contextos nacionales, como lo han señalado, en los diferentes países, los antropólogos y sociólogos que trabajaron este tema (en Colombia, N. de Friedemann, 1984, en Bolivia, F. Molina, 1996 (citada por Iturralde, 1998), en México, L.M. Martínez Montiel, 1997, en Argentina, J.L. Grosso, 1997).

¹⁰ Ver por ejemplo los numerosos textos escritos por los sacerdotes en ejercicio en parroquias del litoral pacífico, a menudo en el marco de estudios en antropología en el IMA, Instituto Misionero de Antropología,

gubernamentales -ONGs) ha producido así desde hace unos cincuenta años, un conjunto de representaciones identitarias limitadas que excluyen a un buen número de individuos y grupos negros en su búsqueda actual por posicionarse en la sociedad nacional. Contrariamente a lo que muestran las imágenes construidas a partir de las experiencias rurales del Pacífico, la mayor parte de la población negra colombiana vive en efecto en las ciudades y/o por fuera de las “regiones negras” tradicionalmente reconocidas como tal: la población rural del Pacífico era de 550.000 personas en 1993 (censo DANE) mientras que la población negra se estima en un 10% de la población nacional, es decir, alrededor de cuatro millones de personas (cf. Barbary, en prensa). En la práctica, este desfase se tradujo por el hecho de que las poblaciones urbanas, las del interior del país y las de la costa Caribe, no entran fácilmente en el esquema propuesto por la Ley 70.

La mayoría de estos discursos se presentan como “descripciones científicas” que parten del principio de una alteridad fundamental de “los negros”, y se dedican a subrayar sus particularidades: en el hábitat, en las prácticas matrimoniales, en las relaciones de familia, en las prácticas productivas, en la forma de acceder a la tierra y al territorio. De esta manera, tienden a generalizar y omiten describir fenómenos que atestiguan la infinita vitalidad y diversidad de las prácticas sociales, culturales, políticas y económicas, de una región a otra, y sobre todo de una época a otra. Dos ejemplos ilustran estos desfases. Por una parte la matrifocalidad, clásicamente presentada como un rasgo cultural dominante y específico de las poblaciones negras, no es constatada en los estudios etnográficos recientes (cf. Hoffmann, 1998b). El debate continúa abierto en cuanto a la interpretación de estas diferencias en términos de evolución social (la matrifocalidad no es adaptada a las condiciones actuales de reproducción económica y social y desaparece) o de cuestionamiento de los esquemas de análisis anteriores (sobreinterpretación probable de los autores, en búsqueda permanente de alteridad). Por otra parte, la “ancestralidad”, asumida por muchos -líderes como políticos- como factor de legitimidad, no se verifica siempre en las prácticas de hoy : las referencias múltiples de la Ley 70 a los modos tradicionales de cultivo no reposan ya, en muchas partes, en prácticas concretas de explotación del medioambiente que sean respetuosas de la biodiversidad, etc. De la misma manera se suele mencionar como “típicas” ciertas formas de regulación social basadas en la familia “tradicional”, cuando de hecho éstas se encuentran ahora totalmente impregnadas de los valores difundidos por la escuela, el capital o más ampliamente por el Estado moderno (lo que Villa (1998: 447) califica de “sociologismos ilusorios”).

La flexibilidad de las prácticas se ve así anulada en beneficio de una construcción intelectual coherente y cercana de los esquemas de organización social ya conocidos, más fáciles de transmitir entre los políticos y académicos como entre el público en general. El “éxito” de estas representaciones, mutiladas así de su modernidad, se explica por dos factores principales. Por un lado, se ven inmediatamente legitimadas ya que son difundidas desde la esfera académica, en una sociedad moderna que reconoce la palabra erudita como palabra verdadera, sobre todo cuando los sujetos/objetos del discurso se perciben como retrasados en la carrera hacia el desarrollo, marginales, cercanos a la Naturaleza y alejados de la Cultura. Más recientemente, este “poder de palabra” se traduce en poder “a secas”,

de Medellín, o en los informes entregados a sus respectivas órdenes, la de las Carmelitas en Tumaco, la de los Franciscanos en Guapi (cf. Arbilla, 1979, Garrido, 1981 y González, 1982).

cuando el discurso sale del campo académico o folclorista para participar en los debates políticos (debate de la Constituyente y del Artículo Transitorio 55 en 1991). Por otro lado, la eficacia de estas representaciones proviene en gran medida del hecho de que funcionan como la primera memoria escrita de dichas sociedades hasta entonces inscritas en los registros de la comunicación oral. Esta memoria escrita, más “legible” a los ojos de los contemporáneos, se convierte rápidamente en “verdad” ineludible puesto que no existe una real contraposición que emane de otros “autores” o esferas.

Esta situación comenzó a cambiar en los años 1980 con la organización de ciertos sectores de la población negra y la toma de palabra por ellos, primero en escenarios regionales o locales (principalmente en la parte norte del Pacífico, el Chocó), y, desde el debate sobre la Constitución y la redacción de la Ley 70 (1991-1993), en el escenario nacional. En el marco, pero también más allá, de esta movilización política, nació un discurso erudito propio que no es homogéneo y enfatiza, según los autores, aspectos como la política, la recuperación de la historia, la conscientización étnica, el manejo de la biodiversidad, etc¹¹. Si bien estos nuevos discursos hacen sistemáticamente referencia a las construcciones intelectuales anteriores, a veces incluso no logran desprenderse de ellas, comienzan a abordar nuevos temas desde nuevas perspectivas, a menudo menos etnográficas y más involucradas en los debates políticos nacionales. Uno de los objetivos claramente expresado de estos nuevos “maestros de la verdad”¹² es precisamente reapropiarse de la palabra, que consideran como muy frecuentemente confiscada por los intelectuales blancos, y a partir de allí construir una memoria colectiva indispensable para darle a las “comunidades negras” un lugar visible y decible al interior de la complejidad social nacional.

Esta reapropiación de la memoria, condición del reconocimiento, se convierte rápidamente en punto de lucha contra la dominación y la discriminación. Como lo precisa Le Goff (1991, p181 y 134), “la memoria colectiva, sin embargo, no es sólo una conquista : es un instrumento y una mira de poder. [...] Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas [OH: o aspiran a hacerlo]”. Para muchos intelectuales negros colombianos, recuperar la memoria -y seleccionar así las zonas dejadas en olvido- y ponerla por escrito se inscribe explícitamente en el marco de una conquista de poder, en un contexto político que abre por primera vez en la historia de Colombia, espacios de interlocución y de reconocimiento a las poblaciones negras y a sus representantes (cf. Agudelo, 1999).

Pero esta reconquista de lo escrito significa modificar las jerarquías sociales que involucran a los portadores de memoria y palabra, lo que supone, para los intelectuales comprometidos en esta aventura, un doble reto: frente a los intelectuales no negros (académicos, políticos...) con el fin de afirmar su lugar y su legitimidad para producir un discurso propio,

¹¹ cf. por ejemplo Cifuentes, 1986, Grueso y Rosero 1997, Vanin, 1996, Villa, 1998.

¹² Término utilizado por Detienne, 1967 (citado por Le Goff, 1991) en relación con poetas de la antigüedad; parece apropiado para la cultura negra del Pacífico, cultura esencialmente oral en donde los poetas y cuenteros ocupaban un lugar preponderante en la transmisión de los saberes e “historias” (constructores de memoria), y son, en la actualidad y solamente parcialmente, sustituidos por los intelectuales (ver más adelante en el texto).

y frente a las poblaciones negras para comprobar la “verdad” de sus posiciones y divulgar la nueva palabra.

La construcción de una memoria colectiva, los debates cotidianos

La intensa movilización que registra en la actualidad la región del Pacífico, se inició en los años 1980 por preocupaciones de supervivencia material (lucha por el territorio y petición de seguridad territorial, como lo mostraron las primeras grandes movilizaciones en el Chocó, apoyadas en gran parte por la Iglesia) pero ha desbordado ya ampliamente el campo de las reivindicaciones materiales, para provocar un vasto cuestionamiento identitario que toca hasta los pueblos más aislados.

El debate principal gira en torno a las nociones de *identidad* y de *territorio*, cuya asociación es planteada como evidente por los textos legislativos y que condiciona el reconocimiento de los derechos territoriales. Sin embargo, es válido cuestionar esta asociación, sobre todo en el caso de sociedades hasta hace poco fragmentadas en una infinidad de “territorios” concretos discontinuos, dispuestos, como ya se ha dicho, a lo largo de los ríos, paralelos entre sí y perpendiculares a la costa. ¿Existirían tantas identidades negras como territorios locales? o ¿sólo existe un único y mismo “territorio étnico” común a todas las poblaciones negras del litoral? Estas preguntas obligan a repensar cada uno de los términos y a explicitar sus relaciones, para construir un discurso específico de las “comunidades negras” ahora instituidas, que tome distancia frente a los modelos indígenas a la vez que integre las modalidades concretas de la vida de estas poblaciones negras ribereñas (modos de poblamiento, prácticas del espacio, organizaciones sociales...). Se trata en efecto, no hay que olvidarlo, de reivindicar derechos que, para ejercerse, implican la participación de las poblaciones de base en la implementación de nuevas reglas concretas y cotidianas de negociación y de autoridad local. La búsqueda de un nuevo discurso no significa pues una especulación intelectual sino que pertenece al campo de lo concreto ; esta elaboración se forja en lo cotidiano y exige un consenso entre las partes que, a pesar de estar todas de acuerdo para reivindicar identidades y territorios, tienen prioridades y objetivos a menudo distantes: necesidades a corto plazo, incluso inmediatas (acceder a la tierra y proteger territorios) para unos, ambición teórica y política de gran alcance (la definición de una "identidad negra" unificada) para otros.

En la práctica, los acuerdos se elaboran durante encuentros y asambleas organizados en los pueblos para divulgar el contenido de la Ley 70 y poner en marcha los mecanismos para su aplicación. El desarrollo mismo de estas reuniones a menudo muy concurridas (entre 50 y 200 personas reunidas durante dos días en un caserío o una vereda) da fe de la riqueza de los intercambios, a través de la yuxtaposición de formas de comunicación pertenecientes a registros muy diferentes. Los cuenteros y poetas populares siempre tienen allí su espacio reservado, las tableros de la escuela sirven de apoyo a las explicaciones de los asesores venidos de la ciudad, circulan listas de asistencia, algunas veces las discusiones se degeneran en arreglos de cuentas internos... Una película de video puede cerrar la jornada (funcionando a batería cuando no hay luz), y más tarde cada quien encuentra un espacio donde colocar su estera para pasar la noche.

Como bien lo describe Villa (1998, p. 444, subrayado mío), “canto y danza se integran a la dimensión del encuentro político, los viejos cuentan la historia del poblamiento del río, en

el mapa van marcando los sitios donde se asentaron los primeros mayores, enseñan sobre historias de esclavos y amos, sobre comidas y fiestas del pasado, sobre indios y negros, *sobre la historia que en el encuentro es portadora de identidad*".

Estos "momentos" funcionan como lugares de construcción de la memoria colectiva, en donde los poetas juegan un rol determinante¹³. En el Pacífico, los decimeros y copleros cuentan en versos el pasado y se burlan de los presentes, ironizan a los poderosos y defienden a los más débiles. Aquí se encuentran las características relacionadas con las sociedades orales en general, en las que la memoria colectiva se transmite según procedimientos de "reconstrucción generativa" (y no memoria mecánica, palabra por palabra) en donde la dimensión narrativa es fundamental y otorga a la memoria una gran creatividad (Le Goff, 1991, pp. 135-145). Transmitir sin repetir, inventar, transformar hechos o palabras para transmitir los mensajes, todos estos rasgos de memoria corresponden a la libertad y la flexibilidad que demuestran las poblaciones negras en muchos otros campos. A pesar de ser propia a toda tradición oral, esta característica adquiere aquí una gran importancia en la medida en que permite a los habitantes rurales, a menudo no o poco escolarizados, participar al lado de los dirigentes en el proceso de recuperación de la memoria.

Frecuentemente cargadas de emoción por el carácter excepcional de estas reuniones-encuentros entre gente que se cruzaba sin conocerse, las asambleas organizadas por motivos de orden político y territorial también son la ocasión de difundir las nuevas normas del discurso, esta vez por parte de los intelectuales hacia las poblaciones rurales. En esta óptica, la recuperación y la revalorización de las prácticas "ancestrales", presentadas como prueba y condición de la identidad, juegan un papel central. A menudo esto pasa por la rememoración de los términos que nombran estas prácticas, frecuentemente caídos en desuso, y puede dar lugar a extraños intercambios.

Durante las reuniones del Consejo comunitario del Bajo Mira, fue posible observar cómo ciertos vocablos son reapropiados por líderes regionales (en su mayoría de origen urbano) y luego se vuelven a difundir entre los campesinos quienes "aprenden" así, de boca de los más jóvenes, el valor de prácticas a menudo obsoletas: el trabajo colectivo (*minga*) para desmontes o trabajos colectivos hoy casi extintos, la caza colectiva cuando ya no hay venado ni tatabro que perseguir, el *cambio de mano* (intercambio de trabajo) hoy en día reemplazado por un salario en las grandes plantaciones... Aun si las prácticas son caducas, el discurso es por su parte muy actual, y consagra una inversión de autoridad entre generaciones. Los ancianos, a quienes se honra por su sabiduría y conocimiento, están llamados a validar el discurso de los más jóvenes, aun cuando tengan que silenciar sus dudas o sus reticencias eventuales. En una de estas reuniones se presentó el caso de un anciano que solicitaba públicamente perdón a la comunidad por haber osado contradecir a un joven dirigente en referencia a "prácticas ancestrales" de las que él dudaba, poniendo así en peligro la memoria y la identidad colectiva.¹⁴ En otra ocasión fueron estos mismos líderes quienes emplearon en una plenaria términos llamados tradicionales como "*porfia*"

¹³ Así como entre los griegos: "la poesía, identificada con la memoria, hace de ésta un saber e incluso una sabiduría"... (Detienne, citado por Le Goff, 1991:145).

¹⁴ Explícitamente presentado en estos términos por los líderes presentes.

(discusión colectiva para llegar a un consenso), que ninguno de los campesinos presentes utiliza o incluso comprende. Nadie se atrevía preguntar su significación, y al único que planteó la pregunta lo reprendieron por su ignorancia; llegó a cuestionarse hasta su pertenencia a la comunidad.

De parte de los intelectuales, este esfuerzo por reciclar y resignificar términos antiguos (*minga* por “asamblea general”, *porfia* por “seminario-taller”) corresponde a una voluntad deliberada de particularizar prácticas y vocabulario con el fin de afirmar una identidad oponible a la de los vecinos (blancos e indígenas). Éste busca igualmente tender puentes entre modernidad y tradición con el objeto de integrar las poblaciones campesinas a la vasta empresa de reconstrucción de la memoria, al tiempo que responde a la necesidad de los dirigentes, a menudo criados lejos del mundo rural, de legitimar, ante los ancianos, prácticas nuevas (la movilización y la organización política) por su conocimiento de lo “tradicional” (el vocabulario). Que responda a las exigencias provenientes de los textos legislativos -que plantean lo tradicional como condicionante de la identidad- o a la dinámica de movilización popular -que revaloriza prácticas y valores olvidados-, la referencia a la ancestralidad se ha vuelto obligatoria e indispensable en la construcción identitaria étnica. Fundamentos de la memoria colectiva, los rasgos “ancestrales” son revividos, inventados a veces, siempre reelaborados y recontextualizados para permitir una apropiación colectiva que se hace posible gracias a los encuentros y asambleas.

A grandes rasgos, el nuevo discurso identitario politizado consiste en reivindicar una “esencia negra” (*el Ser Negro*), definida paradójicamente como un conjunto de afirmaciones *que deben constuirse*, poco a poco, tomando elementos prestados a la tradición oral, al discurso erudito y a la modernidad (Grueso, Rosero y Escobar, 1997): un bricolaje identitario bien conocido, pero en este caso en plena ebullición. Esta identidad étnica negra se apoyaría en la existencia de un “territorio-región” definido como “el espacio en donde se crea y se recrea la vida cultural, social, política y organizacional de las diferentes Comunidades Negras”, que tendría una traducción espacial -equivalente al espacio regional ocupado por las poblaciones negras del litoral- pero que representa sobre todo, a los ojos de sus promotores, un concepto susceptible de integrar la gran diversidad de las situaciones bajo una misma categoría espacio-identitaria, más allá de las eventuales apropiaciones territoriales (ídem).

Como se ve, los esfuerzos desarrollados por los intelectuales tienden por momentos hacia una normalización identitaria que pasa por una homogeneización de la memoria, que a su vez supone una relativa confiscación de las memorias populares. En contrapartida, sin embargo, no pueden ignorar la gran vitalidad y variabilidad de las prácticas de las poblaciones rurales, y se ven obligados a innovar construyendo día a día categorías más elaboradas y más “respetuosas” de las comunidades de base: la noción de “territorio” se ha enriquecido considerablemente con los numerosos debates realizados en los pueblos del litoral, integrando elementos no naturales ni aun espaciales (el territorio como espacio de referencia, aunque a veces es discontinuo y controlado por otros), y la definición misma de identidad negra se ve diariamente cuestionada y enriquecida por los usos que de ella hacen los campesinos negros. Es lo que aparece de manera explícita en ciertos procesos de manipulación identitaria -y de la memoria- que afectan, en zonas cercanas de la

movilización negra, a poblaciones vecinas interesadas por los mismos problemas de definición territorial.

La instrumentalización de la memoria

Si la agitación identitaria desemboca en la definición de un “ser negro” cuya construcción incumbe a “todos los negros”, ¿cómo se sitúan aquellos cuya identidad racial no está claramente definida, aquellos que no se reconocen en ninguna de las categorías admitidas hoy en día, aquellos, finalmente, que no se perciben de la forma en la que los otros los califican: mestizos y mulatos con los fenotipos más variados, campesinos blancos integrados desde hace varias generaciones en pueblos negros con los cuales comparten un mismo modo de vida, indígenas que rechazan los resguardos y cercanos a los negros aún conservando frente a ellos una desconfianza histórica, por otra parte recíproca? Las sociedades locales del Pacífico, particularmente originales por su historia de poblamiento, como se ha visto, albergaron todo tipo de uniones y de alianzas, o, por el contrario, establecieron límites infranqueables entre grupos sociales distintos por sus fenotipos. Hoy en día, deben manejar dichas combinaciones socioraciales bajo presiones múltiples que impulsan hacia la particularización y la definición unívoca de las identidades. Tres casos ilustrarán los debates que de allí resultan y las “soluciones” encontradas hasta la fecha -y que pueden cambiar mañana, en la medida en que todo está en plena definición-: los enclaves de pueblos blancos en la costa norte del Nariño, los pueblos mestizos de los piedemontes, los individuos blancos y/o indígenas insertados en los territorios colectivos negros en construcción.

Los blancos de la costa norte

En la costa nariñense al norte de Tumaco, una docena de veredas se fueron creando con pobladores blancos, descendientes por una parte de habitantes cuyo origen se desconoce y no dejó huellas en la memoria colectiva del lugar (San Juan y veredas vecinas), y por otra parte de un colono español que compró el lugar conocido como "Playa Mulato" a fines del siglo XVIII (Vigía, Mulatos, Amarales), transacción que fue registrada en los archivos locales (Barbacoas o Iscuandé según los interlocutores ; no pudimos tener acceso al documento, celosamente guardado por la "Junta de herederos" actual).

La cultura cotidiana de estos pueblos (hábitat, comida, prácticas de pesca y agricultura, religión, incluso música) no se diferencia en nada, o en muy poco, de la de los pueblos negros circundantes que comparten con ellos un aislamiento crónico y aún actual (4 horas de lancha rápida, 12 horas en canoa desde Tumaco o de Guapi, las dos ciudades más cercanas). Sin embargo, hasta hace unos veinte años todavía, ningún intercambio se podía concebir entre los dos grupos. Si un negro se aventuraba a pisar las playas de San Juan, “era rechazado y se borraba hasta la huella de sus pasos en la arena” o “se quebraba el vaso en el que había bebido”¹⁵, maneras claras de negar hasta la existencia y la humanidad del Otro, negro. En Mulatos se les cortaba la cuerda de la canoa para dejarlos sin embarcación y

¹⁵ Entrevista en San Juan con habitantes negros, trabajadores dependientes de blancos que viven en el barrio vecino del mismo pueblo, octubre de 1997.

nunca se les vendía comida o compraba productos. Los habitantes blancos, “culimochos” como los llaman en Tumaco de manera grosera y peyorativa, habían construido su dominación microlocal en la exclusión y la discriminación, en la afirmación y la preservación de la identidad racial (blanca en este caso, con una estricta endogamia) y, para los de Mulatos, en el control de un territorio heredado y conservado desde más de dos siglos. En este último caso se puede incluso hablar de un verdadero “capital espacial”¹⁶ a partir del cual ellos pudieron garantizar su reproducción y una relativa expansión. En efecto, a partir de principios del siglo XX algunas veredas (Mulatos y Vigía) se diferenciaron de los pueblos negros por ciertas actividades, como por ejemplo un turismo rudimentario para los ciudadanos de Buenaventura y algunos aventureros del interior. A partir de los años 1940, se construyeron edificios más imponentes (“hoteles”), y una estratificación económica evidente vino a sumarse a la segregación racial. Más recientemente los habitantes de Mulatos entraron en conflicto con el INDERENA (Instituto de Desarrollo y Recursos Naturales) cuando se decretó la creación del Parque Natural Nacional Sanquianga y la institución gubernamental buscó controlar las tierras, argumentando de la no-legalidad de los títulos de propiedad que databan de la Colonia. Los mulateños constituyeron entonces una Fundación Pro Defensa de Playa Mulatos, con la participación de numerosos profesionistas originarios del lugar pero emigrados a Buenaventura, Cali o Bogotá, y desarrollan desde entonces un discurso donde la identidad blanca y la defensa del territorio se juntan para afirmar una distinción y alteridad fundamental frente a los vecinos negros que no gozan de título legal de propiedad.

En el transcurso de los años 1980 y 1990, esta microsociedad se vio seriamente amenazada por el debilitamiento de los dos pilares que la sostenían. Por un lado, su poder económico se vio gravemente afectado por dos temblores seguidos de maremotos, en 1949 y principalmente en 1979, que destruyeron las instalaciones, hicieron desaparecer una parte de las tierras, provocaron muchos muertos y la salida de los sobrevivientes que lo habían perdido todo. Por otro lado, más recientemente, se ha fragilizado por la pérdida de legitimidad de sus “valores” racistas que están en vía de ser derrocados, o en todo caso ya no son avalados por el centro y el discurso global que defiende el respeto a los derechos de las poblaciones negras y la igualdad étnico-racial.

En el caso de San Juan, los habitantes blancos y mulatos -la discriminación empezó a debilitarse hace 20 años- enfrentan un problema que compartían no hace mucho con los negros -la no legalización de sus títulos de tierra- pero que estos últimos están en camino de resolver en el marco de la Ley 70. Ahora, es la base misma de su supervivencia -su territorio- la que puede estar amenazada en un futuro cercano. La ley prevé en efecto regularizar los títulos, en forma colectiva, en beneficio exclusivo de las poblaciones “negras”, y prohíbe simultáneamente cualquier regularización territorial, en la forma que sea¹⁷, sin el acuerdo formal de las “comunidades negras” vecinas de los terrenos en cuestión. ¿Acaso estamos frente a un nuevo capítulo de la historia universal de “el regador regado”? Los blancos dependen hoy de los negros en su afán legítimo por la seguridad

¹⁶ “Capital” en la medida en que a la posesión y utilización de un espacio concreto se asocia un poder ejercido sobre este espacio y una proyección política social o cultural a partir de este espacio hacia otras esferas de la sociedad. cf. Levy, 1994.

¹⁷ Individual o colectiva, ya sea en forma de regularización, compra, dotación, atribución, asignación, etc.

territorial. A menos que ellos mismos se declaren “negros” para beneficiarse de la ley, en la medida en que cumplen con todas las condiciones previstas por los textos¹⁸, excepto aquellas relativas al fenotipo.

Sin pretender aún adelantarnos demasiado, se puede observar cómo esta pequeña sociedad reacciona a estos “infortunios” -de su punto de vista- sucesivos. Una primera opción consiste en abandonar la costa para instalarse en la ciudad. Allí, los individuos reconstruyen proyectos sobre otras bases, lejos de lo rural y la pesca -y de los negros-, alimentando a veces el racismo urbano, o en ciertos casos comprometiéndose en el campo de la política en donde comienzan a representar, a escala del municipio de Tumaco, una fuerza nada despreciable¹⁹ -elección garantizada de uno o varios consejeros municipales en cada elección. Aquellos que permanecen en los pueblos del litoral invierten en otros sectores productivos y/o económicos (control del sector de la madera y de la pesca principalmente) lo que les permite mantener su superioridad microrregional fuera de su territorio “ancestral”. Finalmente, una pequeña minoría parece estar dispuesta a permanecer en el pueblo, con el riesgo de tener que modificar profundamente las antiguas prácticas locales racistas, como lo demuestran, por ejemplo, el aumento de las uniones “mixtos” y una relativa disminución de la discriminación, notablemente en San Juan. Ahora tienen que renunciar al discurso “ancestral” para construir otro que integre las nuevas condiciones de vida compartida con los vecinos negros.

De todas maneras, la hegemonía de los blancos en los territorios que controlaban está fuertemente cuestionada. Hoy en día, los negros y los mulatos pueden vivir en los pueblos de “la costa”. Los blancos han perdido gran parte de su capital espacial que ellos mismos buscan transformar lo más pronto posible (en capital económico, en capital político) antes de que éste se extinga totalmente. La Historia habrá querido que, localmente, las dinámicas económicas -y naturales- y la evolución del contexto político global se junten para contrarrestar una microformación social original, basada en el racismo y la segregación, que pudo reproducirse en el aislamiento durante dos siglos.

Los mestizos del piedemonte

Ni negros, ni blancos, ni indígenas, no son de la costa ni de la sierra, y ocupan sus tierras sin títulos legales. No aspiran a integrarse a los resguardos indígenas vecinos, pero tampoco pueden pretender legalizar su situación territorial de manera individual, en forma de propiedad privada, puesto que la franja altitudinal que ellos ocupan ha sido declarada “área frágil y protegida, no enajenable²⁰” por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria

¹⁸ Ancestralidad, prácticas tradicionales, respeto del medio ambiente, etc.

¹⁹ Desde hace mucho tiempo, los blancos de la costa aspiran a un reconocimiento político en el marco regional. En los años 1970, se negaron a integrarse al municipio que se separaba entonces del de Tumaco (Salahonda, pequeño municipio autónomo desde 1973-75) y que les correspondía, obteniendo su permanencia en el municipio de Tumaco (segunda ciudad del Pacífico colombiano), que se constituye así de dos partes desunidas: la mayor parte del territorio municipal se extiende desde la frontera ecuatoriana hasta Salahonda, con un apéndice de la costa norte (una media docena de pueblos).

²⁰ Entre las laderas de la cordillera andina y la llanura del litoral, esta franja altitudinal, de colinas con pendientes a veces abruptas, registra una intensa pluviometría y es, a la vez, “frágil” y estratégica: por una parte, los suelos son muy propensos a la erosión luego de una deforestación y posterior instalación de cultivos o pastizales para ganado; por otra parte, la zona funciona como depósito de agua para alimentar ríos y

(INCORA). Además, ellos son en su mayoría habitantes recientes, de dos o tres generaciones a lo sumo, oriundos de las regiones indígenas vecinas, de la sierra o incluso del litoral. Son percibidos desde fuera como careciendo de homogeneidad social, de memoria colectiva, de derecho reconocido, hasta de una identidad compartida, constituyéndose así una carga desmesurada para estas poblaciones campesinas que vinieron a colonizar estas tierras vírgenes con la esperanza de fundar allí familias y pueblos.

En este momento, el problema de seguridad territorial no puede resolverse sin pasar por un posicionamiento explícito en el “esquema identitario” previsto por los textos legislativos. Mientras que sigan siendo calificados como una población movediza, en el espacio y en la identidad, no pueden aspirar a ningún poder de interlocución política que les permita exponer sus reivindicaciones. Deberán entonces entrar en el marco construido desde la esfera nacional y global, que contempla tres posibles opciones.

Como ya se ha podido observar, el régimen de propiedad privada está fuera del alcance de estos habitantes, excepto si recurren a presiones políticas extrarregionales que pudieran justificar una excepción a la regla o un cuestionamiento de la regla, dos cosas imposibles por el momento si se considera el débil -o nulo- poder de negociación que tienen estos campesinos.

Si bien hoy en día puede considerarse, en esta región, como el más eficaz y ágil medio para obtener y garantizar territorios²¹, el régimen de resguardos indígenas supone en contrapartida el establecimiento y el respeto de las instituciones locales correspondientes (cabildo, gobernador) y la inserción en las estructuras organizativas regionales y nacionales (ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia). Más allá de las evidentes dificultades de orden cultural e individual para efectuar una reafiliación identitaria de gran envergadura, estas poblaciones difícilmente podrían asumir los comportamientos comunitarios necesarios, los cuales aparecen contradictorios con ciertas prácticas individualistas (en el hábitat, los modos de explotación de las tierras, y en general las prácticas de sociabilidad marcadas, por ejemplo, por la ausencia de rituales colectivos) que les permitieron sobrevivir hasta hoy en un entorno adverso. En otros términos, la adopción del régimen territorial indígena -y de la identidad que le está asociada- sería en este caso demasiado condicionante, de un costo social demasiado alto.

En este contexto, y desde un punto de vista pragmático, la solución “negra” sería todavía la más viable. Los modos de vida (de explotación de las tierras, de organización social) son objetivamente más parecidos a aquellos del litoral marcados por la movilidad, la flexibilidad y cierto individualismo. Las condiciones planteadas para la obtención de títulos colectivos son menos limitantes que en el caso anterior en la medida en que las estructuras organizativas regionales y nacionales negras aún no están consolidadas, lo cual deja un cierto margen de acción a las iniciativas e innovaciones locales. Sin embargo, visto desde

afluentes que alimentan, río abajo, los pueblos y la ciudad de Tumaco. Su protección pretende principal y oficialmente, preservar los recursos hídricos a nivel regional.

²¹ Desde la reactivación de las luchas indígenas en los años 1970, y sobre todo desde la adopción de la Constitución de 1991, los indígenas han adquirido un poder de negociación tal, a nivel nacional, que pudieron multiplicar los territorios de los resguardos y ejercen en la actualidad el control sobre casi una cuarta parte del territorio nacional (cf. Gros, 1996).

otro ángulo, el costo de esta redefinición identitaria es alto: reivindicarse como negro supone asumir la estigmatización que sigue siendo asociada con este grupo, exponerse aún más a la discriminación y al racismo, todavía fuertes tanto en la región como en el país. “Volverse negro” exige reconocerse como miembro de un sujeto colectivo e integrar los espacios de luchas y de poder que este nuevo actor social libra o intenta librar. Mucho más allá de una simple instrumentalización identitaria para acceder a la tierra (una argucia jurídica, de cierta forma), este nuevo posicionamiento en el espacio social y político exige un importante trabajo colectivo e individual. Aparentemente no es un obstáculo redhibitorio, como lo demuestran los inicios de movilización en este sentido, apoyados por algunos sectores de la Iglesia católica: organización de reuniones, primeras negociaciones entre vecinos y el indispensable trabajo de memoria que consiste en volver a trazar la historia de las migraciones y de los primeros migrantes, en localizar las casas de los ancestros, actuales o ya desaparecidas, en reconstruir las genealogías de las familias y de los pueblos, en cartografiar un hipotético futuro territorio colectivo... En estas sesiones de reflexión colectiva, las raíces indígenas, blancas, mestizas y negras se entremezclan inextricablemente, y la pertenencia a “comunidades negras” no parece entonces tan incongruente como pudiera pensarse a primera vista, ya que la historia reciente acerca a estos individuos que deben enfrentar los mismos problemas de reconocimiento social y político por un lado, y de reconocimiento territorial por el otro.

Sin embargo el camino es largo aún, y ya hay algunos que cuestionan el derecho de estos habitantes a reivindicarse como “negros”, presentando argumentos relativos a sus fenotipos: ellos no son “verdaderos negros”. El INCORA se libraría así de un caso explosivo, y podría seguir considerando estas poblaciones como una yuxtaposición de colonos ilegalmente instalados, más bien que como un grupo social que participa de una dinámica regional legitimada por los textos. Incluso a las mismas organizaciones negras ya constituidas, en la costa, les es difícil a veces reconocer que estos grupos muy heterogéneos hacen parte de ellos, y temen una recuperación del proceso de movilización étnica con fines exclusivamente pragmáticos y territoriales.

Los posicionamientos individuales

Las movilizaciones identitarias evocadas hasta ahora no sólo implican debates de ideas o intereses colectivos ; suponen posicionamientos individuales que se construyen principalmente durante las sesiones que convocan a los habitantes con el fin de discutir sobre la aplicación de la Ley 70 y la constitución de los territorios colectivos.

El territorio en vía de constitución en el Alto Mira cuenta con unas treinta localidades, caseríos y veredas, y está rodeado al oriente por resguardos indígenas Awás, al occidente y al norte por vastas plantaciones de palma africana o haciendas ganaderas, propiedades de agroindustriales de Cali o Bogotá, y al sur por bosques en proceso de deforestación por estos mismos empresarios ávidos de nuevas tierras, a menudo sin títulos de propiedad o luego de compras no legalizados. Presionados entre sus vecinos tentados por la expansión territorial, los campesinos del Alto Mira difícilmente controlan su territorio, máxime que los cultivos ilícitos (coca) se han expandido masivamente desde hace algunos años, conllevando la aparición de nuevos habitantes no negros, poco dados a discutir sobre derechos territoriales. Es entonces en este contexto de grandes tensiones que se inician y se

desarrollan las discusiones relativas a la organización de la población para solicitar el reconocimiento y titulación de su territorio.

Durante una asamblea dedicada a la cartografía de los límites, de las localidades, de los lugares y de los espacios que encierra este territorio, evidentemente se mencionaron los conflictos iniciados o larvados con los colonos blancos vecinos. Sin embargo, sólo fue hasta el final del segundo día que los campesinos mencionaron la existencia de una pequeña localidad, incluida en el territorio y en el censo establecido por la comunidad negra, y compuesta por una media docena de casas habitadas por agricultores blancos. Para los asistentes, era evidente que éstos se integraban al territorio, sin necesidad de que esta cuestión se debatiera en asamblea. En efecto, instalados desde hace dos generaciones, estos pobladores blancos constituyen una familia extensa que trabaja y vive con y como sus vecinos negros, comienza a establecer con ellos uniones matrimoniales, aspira al territorio colectivo en las mismas condiciones y participa totalmente en la vida local. El fenotipo no surgió en ningún momento como un rasgo pertinente a los ojos de los habitantes negros presentes en la asamblea para justificar una eventual exclusión o para simplemente cuestionar sus derechos sobre el territorio.

A la inversa, en la misma asamblea, el segundo día llegó un campesino indígena que pretendía participar en las reuniones puesto que vive en un pueblo incluido en el proyecto de territorio colectivo. Un debate en voz baja se inició en la pieza contigua a aquella donde se encontraba el recién llegado, para decidir sobre la actitud que se tomaría frente a él. Él no puede participar porque no es negro, decía uno (siendo él mismo de fenotipo bastante mestizado indígena-negro); de acuerdo, pero su mujer es negra, respondió un segundo. No es una razón, respondió un tercero, que su mujer venga si está interesada, él no tiene derecho a hablar. Finalmente, luego de un cuarto de hora de conversaciones, un consenso se logró en torno a su aceptación puesto que él era “residente activo” desde hacía años, integrado en las redes de intercambio tradicionales informales que caracterizan la vida local (alimentación, trabajo, cuidado mutuo de los niños, ayudas puntuales, etc.) y dispuesto a participar plenamente en el proceso de discusión. Él hacía parte de la memoria de este territorio en constitución, al mismo título que los demás residentes.

Los criterios de identidad que funcionan en el cotidiano, lejos de limitarse a los fenotipos, integran totalmente la dimensión societal de los individuos, su participación en el tiempo y el espacio del territorio, y por eso mismo difieren de un lugar a otro. En algunos territorios, los blancos son claramente los “enemigos” (territoriales) y ningún acuerdo con ellos puede concebirse. En otros territorios, son los indígenas quienes aparecen como el Otro amenazante. En otros casos finalmente, las combinaciones son más complejas y exigen matizar las posiciones. Es un asunto bien difícil de manejar para los líderes regionales o nacionales que se esfuerzan por construir “la” identidad negra.

Conclusión

La construcción de una memoria colectiva se elabora en una dialéctica entre intereses individuales y estrategias colectivas más o menos explícitas para responder a necesidades que, en el caso del Pacífico colombiano, son tanto de orden práctico -asegurarse el control de territorios- como político -constituirse como actor político sobre bases étnicas- y de

orden casi afectivo -"sentirse negro" y reivindicarlo, como condición a la vez que como objetivo de la movilización²². Según que una u otra dimensión predomine, el énfasis se hace en la recuperación de una memoria del territorio que alimente la construcción de una identidad étnica negra, o de manera más pragmática, en una memoria colectiva de la ocupación de los lugares y de las tierras que justifique el uso, la posesión y, finalmente, la obtención de títulos territoriales. No por eso se podría hablar de memoria "ficticia" para calificar estos procesos. Estos últimos son demasiado complejos, involucran a demasiados actores para que uno pueda (des)calificar simplemente una dinámica identitaria que, para muchos de los individuos interesados, compromete su supervivencia económica, política y, a menudo, afectiva y personal.

En todos los casos, estos procesos implican un trabajo de innovación asumido en la interacción entre líderes y poblaciones rurales, tanto en el contenido como en las modalidades de transmisión de la memoria. Dichos cambios influyen a su vez en otras dimensiones de la vida colectiva. Así, el uso de un vocabulario específico (la minga, la porfía) o el establecimiento de nuevos escenarios de interacción (las asambleas, las reuniones) introducen modos de comunicación que deciden nuevas jerarquías: ¿quién es escuchado, a nombre de qué, quién es el portador de la "verdad"? En el mismo sentido, la renovación de los debates alrededor de la cuestión de la identidad, en la medida en que ésta debe desembocar en acuerdos prácticos -¿quién tiene acceso a la tierra? ¿quién representa las poblaciones negras?- obliga a unos y otros a entablar el diálogo e instala así canales de comunicación entre varios mundos que tendían a ignorarse (rural y urbano, pero también campesino y técnico, letrados y no escolarizados, jóvenes y ancianos). Sin embargo esta nueva comunicación se ve afectada por ciertas tendencias a confiscar el discurso y la verdad por parte de algunos dirigentes que controlan los flujos de información -y de fondos- que llegan a las comunidades negras rurales (cf. Agier y Hoffmann, 1999).

Hoy en día, aún si las dinámicas iniciadas están lejos de alcanzar sus objetivos, podemos señalar la existencia de fuerzas contradictorias que indican posibles desarrollos futuros: entre normalización e invención del discurso -y de la memoria-, entre rigidificación y flexibilidad en las prácticas sociales y políticas, entre encierro identitario y apertura hacia los otros grupos y conjuntos sociales. En conclusión vale la pena subrayar que, de manera general, las categorías elaboradas por la "gente de los ríos" alrededor de la cuestión identitaria son más matizadas y flexibles que las propuestas llevadas desde los círculos de intelectuales y dirigentes del movimiento negro (ver por ejemplo las combinaciones de criterios fenotípicos, residenciales, de familia y de prácticas sociales para definir quién es miembro de un territorio y por ende "negro").

Bibliografía

Agier, Michel y Odile Hoffmann, 1999, Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d'acteurs, París, Problèmes d'Amérique Latine n° 32, enero-marzo 1999, París, La Documentation Française.

²² " **“El derecho a ser negro es también un sentimiento, la gente quiere sentir pleno orgullo de ser negra. Hay un sentimiento colectivo. (...) En los ríos se decía que un criterio a tener en cuenta para que alguien los represente es que sea y se sienta negro”** (“Movimiento negro, identidad y territorio. Entrevista con la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura”, in Escobar y Pedrosa, 1996, pp. 245-265).

Agudelo, Carlos Efrén, 1999, *Changement constitutionnel et organisation des mouvements noirs en Colombie* (Note de recherche), París, Problèmes d'Amérique Latine n° 32, enero-marzo 1999, París, La Documentation Française.

Arbilla Azcona, José Javier, 1979, *Tumaco, Tierra de esperanza. Estudio socio-religioso de Tumaco*, Universidad Pontificia de Salamanca, Fac. de Teología, 115 p.

Barbary, Olivier, en prensa, *Observar los hogares afrocolombianos en Cali, problemas teóricos y metodológicos ilustrados*, Cuadernos del CIDSE, UNIVALLE, Cali.

Barth, Fredrik, 1995 [1969], *Les groupes ethniques et leurs frontières*, pp. 203-249 en Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF, París.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1980, *Historias que no son todavía historias*, in Pereyra, Carlos et al. *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI.

Cifuentes, Alexander (comp.), 1986, *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura-ICAN.

Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa, 1996, *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, ECOFONDO-CEREC, Bogotá, 374 p.

Friedemann, Nina de, 1984, *Estudios de negros en la antropología colombiana*, in Arocha, Jaime y Nina de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, ETNO, Bogotá.

Garrido, José Miguel, 1981, *La misión de Tumaco: creencias religiosas*, Biblioteca carmelito-Teresiana de misiones, Tomo VIII.

González Ruiz, Francisco Javier, 1982, *El Vicariato apostólico de Tumaco (Los hijos de Santa Teresa en el Pacífico colombiano, 1954-1979)*, OCD, Bogotá, 318 p.

Gros, Christian, 1996, *Un ajustement à visage indien*, pp. 249-275 in Blanquer, JM y C. Gros (coord.), *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*, IHEAL/CREDAL, París, 438 p.

Grosso, José Luis, 1997, *Identidades y diferencias, las complejidades identitarias subalternas en las sociedades nacionales*, pp. 83-94 in *Hacia el fin del milenio*, V Jornadas regionales de filosofía del NOA, Víctor Manuel Hanne Editor, Salta (Argentina).

Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar, 1997, *El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico sur colombiano*, trad. del artículo publicado en S. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar, Cultures of Politics/Politics of culture: revisioning Latin american social movements, Boulder, Colorado, USA: Westview Press.

Hoffmann, Odile, 1998b, "Políticas agrarias, reformas del Estado y adscripciones identitarias: Colombia y México", in Análisis Político, N° 34, IEPRI, pp. 2-24.

Hoffmann, Odile, 1998b, *Familia y vereda en el río Mejicano (Tumaco)*, revisión de algunos conceptos, Cuadernos del CIDSE, N° 36, UNIVALLE, Cali, 33 p.

Iturralde Nieto, María Gabriela, 1998. *El movimiento afroboliviano, invención de una identidad*, Tesis de licenciatura, UNAM, México, 111 p.

Le Goff, Jacques, 1991, *El orden de la memoria, el tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona.

Lévy, Jacques, 1994, *L'espace légitime*, Presses de la Fondation de Sciences Politiques, París, 442 p.

- Losonczy, Anne-Marie, 1996, Mémoires “nègres”: le creux et le plein, Bastidiana 13-14, pp. 163-173.
- Martínez Montiel, Luz María, 1997, *Presencia africana en México*, CNCA, México, 573 p.
- Molina, Fátima, 1996, La población negra en este país es visible, Periódico Presencia, La Paz, domingo 2 de junio de 1996.
- Restrepo, Eduardo, 1997, “Invenciones antropológicas del negro”, Revista colombiana de antropología, vol. XXXIII, 1996-1997, pp. 237-269.
- Vanin, Alfredo, 1996, Lenguaje y modernidad, pp. 41-65 in Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa, *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, ECOFONDO-CEREC, Bogotá, 347 p.
- Villa, William, 1998, Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región, en *Geografía humana de Colombia, Tomo VI: los Afrocolombianos*, pp. 431-449, Inst. Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá.
- Wade, Peter, 1996, Identidad y etnicidad, pp. 283-298 in Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa, *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, ECOFONDO-CEREC, Bogotá, 347 p.
- Wade, Peter, 1999, Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali, pp. 263-286 in *De montes, ríos y ciudades, territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, J. Camacho y E. Restrepo (ed.), Fundación Natura-ECOFONDO-ICAN, Bogotá, 354 p.
- Wade, Peter, 1997. *Race and ethnicity in Latin America*, Pluto Press, col. Critical Studies on Latin America, London-Chicago, 152 p.